



Do povo que falta ou da *etnia singular* ao corpo comum: por uma cartografia dos corpos e dos agenciamentos de seus movimentos aberrantes na educação¹

Pedro Angelo Pagni*
Carlos Henrique Machado**

Resumo: Este artigo analisa as noções de povo que falta de Gilles Deleuze e de singular etnia de Fernand Deligny, com vistas a explorar suas convergências e divergências para conceber a formação do corpo comum e, especificamente, a discutir seus efeitos sobre a possibilidade de cartografar seus movimentos na educação. Ensaíamos teoricamente com as obras desses intelectuais franceses – e de alguns intérpretes –, para tanto, a fecundidade do corpo comum para se pensar nos movimentos aberrantes emergentes na educação e na possibilidade de outro paradigma de educação inclusiva. Procuramos dessa forma contribuir com a mobilização das referidas noções emergentes do pensamento francês contemporâneo para os impasses atuais da educação e para vislumbrar outro caminho teórico-metodológico para sua reflexão crítica, ao investir outro paradigma para a educação inclusiva.

Palavras-chave: Povo que Falta; Singular Etnia; Corpo Comum; Educação Inclusiva.

¹ Artigo resultante de pesquisa apoiada pela FAPESP (processo no. 2023/08117-6)

* Livre Docente em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp). Professor em Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp). E-mail: pedropagni@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4107347396869362>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7505-4896>.

** Doutor em Filosofia pela Universidade do Porto (UPorto). E-mail: petrus166@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0774-972X>.

From the people who are missing or the singular ethnicity to the common body: through a cartography of bodies and the agencies of their aberrant movements in education

Abstract: This article analyzes Gilles Deleuze's notions of the people who are missing and Fernand Deligny's singular ethnicity, with a view to exploring their convergences and divergences to conceive the formation of the common body and to discuss their effects on the possibility of mapping their movements in education. We rehearsed theoretically with the works of these French intellectuals – and some interpreters – the fecundity of the common body to think about the aberrant movements emerging in education and the possibility of another paradigm of inclusive education. In this way, we seek to contribute to the mobilization of the emerging notions of Contemporary French Philosophy to the current impasses of education and to envision another theoretical-methodological path for its critical reflection, by investing another paradigm for inclusive education.

Keywords: Missing People; Singular Ethnicity; Common Body; Inclusive Education

Del pueblo que falta o de la *etnia singular* al cuerpo común: por una cartografía de los cuerpos y de los agenciamentos de sus movimientos aberrantes en la educación

Resumen: Este artículo analiza las nociones de pueblo que falta de Gilles Deleuze y la *etnia singular* de Fernand Deligny, con el objetivo de explorar sus convergencias y divergencias para concebir la formación del cuerpo común y, específicamente, discutir sus efectos sobre la posibilidad de mapear sus movimientos en la educación. Teóricamente, con las obras de estos intelectuales franceses – y de algunos intérpretes – ensayamos la fecundidad del cuerpo común para pensar los movimientos aberrantes emergentes en educación y la posibilidad de otro paradigma de educación inclusiva. De esta manera, buscamos contribuir a la movilización de las mencionadas nociones emergentes del pensamiento francés contemporáneo para los impasses actuales de la educación y vislumbrar otro camino teórico-metodológico para su reflexión crítica, invirtiendo otro paradigma para la educación inclusiva.

Palabras clave: Pueblo que Falta; Etnia Singular; Cuerpo Común; Educación Inclusiva.

Introdução

O século XX seria deleuziano, segundo Michel Foucault (2000). Por sua vez, Gilles Deleuze (1988) viu no projeto filosófico foucaultiano um olhar cartográfico em relação aos corpos e aos agenciamentos comuns de seus devires que, historicamente, marcaram os processos de subjetivação na modernidade. Tanto um quanto outro filósofo francês procura extrapolar a normalização de tais processos, encontrando na matéria corporal, em sua mecânica e dinâmica instintual e no fluxo das intensidades provocadas pelo prazer ou pelo desejo, uma composição de devires que singularizam e fogem a estratificação de uma subjetividade absolutamente regulada, assim como catalisam as forças decorrentes do encontro com outros corpos. Tais encontros são regulados por dispositivos de subjetivação ou por mecanismos coletivos de enunciação, que dão forma ao corpo social ou espécie da população, em termos foucaultianos, ou, se usarmos a chave interpretativa deleuzo-guattariniana, ao *socius* que se definem a partir da pressuposição recíproca de agenciamentos maquínicos de corpos e de agenciamentos coletivos de enunciação. Ao relacionarem essas forças que se antagonizam a aquela estruturação biopolítica ou a esse maquinismo social, há algumas delas que os transcendem na medida em que formam existências particulares que escapam ao seu registro social, inscrevendo-se em corpos de homens denominados de infames por um – recorrendo a um extenso arquivo de casos particulares como Pierre Rivière, Herculine Barbin, Charles Jouy entre outros paradigmáticos –, ou em individuações que ocorrem desde a imanência do Corpo sem Órgãos (CsO), diferindo em suas formas material, enunciativa e expressiva – recorrendo a vários personagens conceituais da literatura como o idiota, Bartleby, dentre outros. Pouco se tem falado na literatura, porém, da relação daqueles corpos retratados pelos casos foucaultianos e dessa individuação que singulariza as existências com o comum que as agenciam e afrontam o social governado biopoliticamente ou regulado pelo maquinismo social (Pagni, 2023). Talvez, isso ocorra porque efetivamente tais relações, para sermos

prudentes, não estejam no horizonte histórico dos projetos filosófico desses filósofos franceses e, para agirmos com justeza em relação à vasta literatura consultada, tampouco são precisadas, discutidas ou conceituadas em suas respectivas obras, mesmo que consideremos os cursos, artigos e entrevistas.

Há pequenos indícios à luz dos quais se pode tangenciar essa questão a partir dos referidos projetos, por exemplo, nos reportando aos cursos tardios de Foucault, quando se retoma a ética grega, particularmente, quando fala da democracia e da pangeria como um modelo de vida comunitária em que todos se expressam, sem que as existências singulares sejam atropeladas, ao contrário se produza aí um convívio com as diferenças; ou, nos remetendo à noção deleuzo-guattariana de *povo que falta*, onde os agenciamentos dos devires minoritários atravessam os processos majoritários de subjetivação. Esses indícios – traduzidos nestas noções pouco exploradas pelos filósofos – trazem à baila o que excede nesse caos não regulado e formas de existência outras a serem experienciadas na vida ordinária e na existência comum. Não se trata tanto num caso quanto n'outro na imersão no senso comum, mas em considerar a imanência da vida, os acontecimentos que emergem dos encontros com os demais seres materiais e imateriais à luz da qual se efetuam processos de subjetivação outros que, por sua vez, resistem ou fogem do comum instaurado, criando uma espécie de incomum, cuja diferença propõe o convívio dissidente e cuja presença força a alteridade desse outro e seu acolhimento nas formas de existência em comum. A nosso juízo trata-se de um *corpo comum* que afronta o social estruturado, governado e maquinado, evoca a expressão como elemento pré-enunciativo das formas de comunicação majoritárias e provoca a criação de modos outros de existência na vida social, oxigenando o que politicamente se denominou de democracia.

Se a expressão *corpo comum* não aparece na obra desses filósofos, sendo um problema posto desde um horizonte filosófico já do século XXI e que ganhou força na literatura produzida nas duas últimas décadas, tampouco nesta última ela é objeto de maior elaboração conceitual, ainda

que a questão em foco assuma o centro do debate, seja para enunciar a gênese de um comunismo outro, após o esvaziamento de sua promessa como uma ideologia em termos marxista, seja para propor certa heterogênesse das diferenças éticas que se congregam em formas de vida comum concorrentes para o aprimoramento da democracia. No curso de sua limitação atual a uma governamentalidade neoliberal, agenciada pela maioria e pelos seus devires majoritários de subjetivação, que alimentam uma racionalidade racista, excludente em relação às diferenças e à comunhão de seus encontros, o problema do comum é crucial. Não vamos aqui fazer uma digressão dessa literatura. Tampouco vamos falar da interlocução essa literatura teve com os projetos de Foucault e de Deleuze. Ficaremos apenas no registro de que, desde as últimas décadas do século passado, seus respectivos pensamentos foram colocados ora ao lado de um neoconservadorismo liberal, nos termos de Habermas (1992), ora de uma profícuca interlocução com o marxismo no sentido desenvolvido por Hardt e Negri (2005), Maurizio Lazzaratto (2015), ora de uma justa contextualização de suas perspectivas políticas situada entre um esvaziamento das utopias de esquerda e a defesa de práticas micropolíticas que concorram para a radicalização da democracia, nos termos de Phillippe Mengue (2013). Se essa última interpretação é útil para situar com justeza esses projetos filosóficos e os devires existente entre eles, a segunda abre a possibilidade de repensá-los, tomando-os como nossos interlocutores para que possamos, em sentido distinto dos filósofos italianos, pensar nas relações entre o singular e o comum para explorar a emergência de outras formas de vida comum capazes de alimentar os embates na esfera micropolítica, mas sem deixar de adentrar às ações no âmbito macropolítico, entendendo essas esferas como complementares e definindo-as como ênfases teóricas ou campos estratégicos a serem priorizados em nossas ações políticas nos mais diferentes âmbitos. Algo que evoca nos colocarmos como partícipes de um tempo presente que recorre ao pensamento desses e de outros filósofos contemporâneos que nos ajudem a dar visibilidade tanto a essas ações quanto a compor filosoficamente um projeto para responder a essa questão com vistas a iluminar as lutas

emergentes dessas formas de vida comum, chamadas aqui de *corpo comum*.

Para isso, reconhecemos nosso interesse transversal a esse tema na medida em que estamos de alguma forma ao lado de lutas em prol de formas de existência comuns como pais de pessoas com deficiência, de gênero feminino e de orientação sexual ainda indefinida, etnicamente privilegiados pela cor da pele que estrutura os devires majoritários de subjetivação, mas que se apresentam abertos à alianças, na verdade, que pensam todas esses marcadores de registro das diferenças como relevantes para a alteridade, para os seus múltiplos agenciamentos em busca de uma visão interseccional estratégica, jamais definitiva. Isso significa dizer que estamos interessados na deficiência como parte dessas múltiplas diferenças que singularizam corpos como os de nossas filhas, mas que também apresentam formas de vida comum, só possível de serem apreendidas por certa cartografia e pelas relações de jogos de família, e não somente de linguagem, que a caracterizam como uma singular etnia, sem desprezar o sentido de sua expressão pública ou comum. Estamos interessados também, particularmente, no modo como a presença dessa singular etnia produz um *corpo comum*, particularmente, em contextos tão estratificados e disciplinares como o da instituição escolar, representando uma forma de afrontamento de seus dispositivos e de agenciamentos coletivos de enunciação, ao mesmo tempo indicando uma linha de fuga que interpela a chamada educação inclusiva, propondo outro paradigma de inclusão à sombra desse *corpo comum*.

Se essa é pegada assumida por nós nesses embates, é necessário reconhecer que, independentemente da interpretação que façamos dos projetos mencionados em seu horizonte ou contexto histórico, eles nos servem como intercessores e, para sermos mais precisos, por aquilo que neles se ausenta, como uma vacância que nos faz sair a busca de ferramentas conceituais em seus contemporâneos e nos nossos para abarcar o desafio lançado pela questão filosófica em foco. Isso significa olhar para o lado, encontrando as figuras intelectuais não somente da mesma estatura desses filósofos franceses, como Derrida, Rancière, Lyotard, dentre outros

tantos, como também de figuras aparentemente menores, como é o caso de Fernand Deligny.

Etólogo e poeta, como se referia a si mesmo e também cineasta, Deligny pouca ou quase nenhuma relação teve com o projeto foucaultiano – ao menos não há registros na literatura –, enquanto com os de Deleuze e Guattari é citado com alguma frequência, quando dizem ter se inspirado em seus mapas, elaborados com a comunidade de Cévennes, onde reunia educadores e autistas, para elaborar sua cartografia, menos histórica, mais empírica, por assim dizer. Mais do que esse legado, o etólogo francês cunhou as noções de singular etnia e de *corpo comum*, reconstruídas nas duas primeiras partes deste artigo, para que possamos pensar a partir dessas noções um outro concepção para esses corpos que encarnam o signo de certa deficiência e, quem sabe, diagramar um paradigma de inclusão educacional que se paute, menos em sua forma de governo centrada na normalização, mais nos agenciamentos comuns produzidos pelos encontros dados pela presença deles no contexto da instituição escolar pós-educação inclusiva.

Um povo que falta ou uma etnia singular, modos de resistir a grande saúde dominante

Em *A Imanência: Uma Vida*, último texto publicado por Deleuze (1995), a vida é tomada como uma impessoalidade de forças ingovernáveis que escapam do controle de qualquer forma transcendente e como gênese de toda a existência. Isso nos leva a pensar em formas de vida em que essa ingovernabilidade se faz numa deriva natural de indivíduos cuja existência está para além de qualquer forma humana que ganhe status de natureza substancial. *A Imanência: Uma Vida* remete a outro texto de Deleuze, *A Literatura e a Vida* (1993), quando ele nos fala sobre um devir que extravasa toda matéria vivível e vivida. Vida como uma força indefinível e sempre em devir, que não é possível ser capturada por nenhuma forma, sempre a produzir desvios necessários, criados, de cada vez, para revelar a

vida nas coisas. Chegar a essa potência impessoal no qual a vida se traduz é chegar a uma individuação que não é nem vaga, nem geral, mas indefinida como um devir demasiadamente poderoso a afirmar essa potência de produção do novo que não se confunde com a *grande saúde dominante* que oblitera este processo. Deleuze afirma:

Qual a saúde bastaria para libertar a vida em toda a parte onde esteja aprisionada pelo homem e no homem? A frágil saúde de Espinosa, enquanto dura, dá até o fim testemunho de uma nova visão à passagem da qual ela se abre (Deleuze, 1997, p. 14).

Chegaríamos a esse estado a partir de uma escrita que consiste em inventar um *povo que falta*, um *povo menor*, eternamente menor, absorvido num *devir-revolucionário* como função minorizante que desarticula as formas da grande saúde perfeita que funciona como um modelo a partir do qual se concebe o normal e o patológico, o sadio e o indesejável, o perfeito e o eficiente. A existência desse povo que falta tem a ver com novas possibilidades de vida em que a vida possa ser agenciada através de um povo singular sempre a devir. Quando o autor responde que a frágil saúde espinosana dá testemunho de uma literatura que inventa um povo, ele propõe que isto seja alcançado à medida que se fosse capaz de descobrir, sob aparentes pessoas, a potência de um impessoal que não se confunde com uma generalidade, mas que é tomado como uma singularidade no mais alto grau. Somente a partir da dissolução das formas individuais de vida se poderia chegar a intensificação da vida naquilo que a carrega de uma ilimitada potência. Em *O que é a filosofia*, Deleuze (1992) já explicitara o sentido que ele atribuía a potência de vida que atravessava as existências singulares, criticando as formas fixas fundamentadas em valores transcendentais.

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentais que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é “melhor” que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma

possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência; é rejeitado o que não traça nem cria. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida (Deleuze; Guattari, 1992, p. 98).

Deleuze fala de movimentos de um impulso de vida, como uma força ativa que se espalha e se afirma em sua imanência. Descobrir novas possibilidades de vida, eis o trabalho que ocupou o pensamento deleuziano que supunha que pensar seria materializar novos modos de vida. A partir daí não caberia julgar os melhores modos a partir de valores de um padrão, mas acolher as intensidades que arrastam a vida em toda a sua potência. Aqui precisamos compreender de que modo Deleuze relaciona a vida com aquilo que se passa no plano de imanência. O plano de imanência é aquilo que corta o caos² e sob o crivo do acontecimento faz desenrolar modos de existências sempre a se descobrir em termos de movimentos de intensidades que não carecem de nenhum fundamento transcendente para se atualizar, pois o próprio acontecimento dá consistência a variabilidade caótica. E é o crivo do acontecimento que mantém a tensão entre o virtual e o atual e ao longo de plano de imanência viabiliza individuações por hecceidades³, ou seja, no mais alto grau de singularidade. O acontecimento

² O caos definido por Deleuze como um conjunto de variabilidades infinitas cuja desaparecimento e aparição coincidem dada a velocidade infinita de suas determinações na forma de um oceano de dissemelhança cortado pelo plano de imanência, no qual uma das faces se abre ao virtual e a outra ao atual (Machado, 2023).

³ O conceito de hecceidade, aqui, guarda relação com a forma como foi utilizada por Duns Scoto na confrontação com a ideia de São Tomas de Aquino, para quem as essências constituem universais que tornam inteligíveis os seres particulares. Duns Scoto afirmava que na realidade externa só existem coisas individuais, sendo a individuação a última realidade do ente, denominado por ele de hecceidade. Afirmer o acontecimento como uma hecceidade, para Deleuze, é conceder a ele um status de instância individual composta por relações que se dão sem qualquer unidade totalizante que remeta a uma ideia universal. Sairíamos das formas fixas que operam as individuações pessoais e chegaríamos às forças

é aquilo que distribui as singularidades; diferenças que determinam a atualização de forças como uma atividade criadora em relação àquilo que ela atualiza. A atualização equivale, então, ao deslizamento da dimensão virtual intensiva, realidade ideal plenamente diferenciada a partir de suas relações e singularidades, que será diferenciada em qualidades e partes. É através do plano de imanência que o pensamento é capaz de lidar como essa zona de intensidade indiferenciada onde as ideias fogem o tempo todo ou se precipitam em outras como variabilidades infinitas. O plano de imanência é o que dá consistência ao pensamento da diferença.

O pensamento de Deleuze irá recuperar a potência das forças como um virtual em curso de atualização, que opera no plano de imanência. O plano de imanência recorta a variabilidade caótica e comporta tanto o virtual quanto a sua atualização, tanto a ideia indiferenciada e sua encarnação em qualidades e partes, tanto o conjunto de relações diferenciais, quanto as individualidades constituídas. É sobre o plano de imanência que o virtual e o atual coexistem e que o ato de criação acontece, conservando toda a potência da ideia diferenciada e sua atualidade diferenciada⁴.

O plano de imanência contém a um só tempo a atualização como relação do virtual com outros termos, e mesmo o atual como termo com o qual o virtual se intercambia. Em todos os casos, a relação do atual com o virtual não é a que se pode estabelecer entre dois atuais. Os atuais implicam indivíduos já constituídos, e determinações por pontos ordinários; ao passo que a relação entre o atual e a virtual forma

que operam num campo intensivo de individuação, sairíamos dos sujeitos e chegaríamos às singularidades.

⁴ Neste ponto, Deleuze (2006) apela para dois verbos no francês, *différentiation* e *différenciation*, que podem ser traduzidos por diferenciação e diferenciação. O plano de imanência seria povoado de determinações plenamente diferenciadas, onde a diferenciação determina o conteúdo virtual da ideia como problema. Já a diferenciação exprime a atualização desse virtual e a constituição das soluções dos problemas. É o plano de imanência que faz comunicar estas duas dimensões através dos conceitos criados na esteira do acontecimento.

uma individuação em ato ou uma singularização por pontos relevantes a serem determinados em cada caso (Deleuze, 1998, p. 179).

Nesse ponto podemos relacionar a literatura com o acontecimento, uma vez que para Deleuze a arte constitui um mergulho no caos, sempre a produzir intensidades. O objetivo da arte, então seira “Arrancar o percepto das percepções do objeto e dos estados de um sujeito percipiente, arrancar o afecto das afecções, como passagem de um estado a outro” (Deleuze, 1992, p. 217). Por isso a fabulação criadora da literatura nada tem a ver com uma lembrança, pois o escritor excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido. A literatura tem a capacidade, então, de fazer-nos existir em outras frequências, em outras vibrações ou modulações intensivas, no campo dos afectos e dos perceptos, justamente por sua capacidade fabuladora. O ato da escrita traz o sentido no informe que se desdobra a partir de sua potência virtual, constituindo, deste modo, uma abertura para a alteridade ou para a produção e criação de novas formas de vida. “Não há obra de arte que não faça apelo a um povo que ainda não existe” (Deleuze, 2016, p. 343). Por isso a literatura não comunica, uma vez que ela não se relaciona com a informação, funcionando como um ato de resistência. Tratar-se-ia de liberar a vida lá onde ela é prisioneira, vida de um povo que falta, que ainda não está aí, que não se define pelo estados de coisas, mas como um vir-a-ser sempre em devir. Por isso Deleuze afirma:

A arte é a linguagem das sensações, que faz entrar nas palavras, nas cores, nos sons, ou nas pedras. A arte não tem opinião. A arte desfaz a tríplice organização das percepções, afecções e opiniões, que substitui por um monumento composto de perceptos, de afectos e de blocos de sensações que fazem as vezes de linguagem. O escritor se serve de palavras, mas criando uma sintaxe que as introduz na sensação, e que faz gaguejar a língua, corrente, ou tremer, ou gritar, ou mesmo cantar: é o estilo, o “tom”, a linguagem das sensações ou a língua estrangeira na

língua, a que solicita um povo por vir (Deleuze; Guattari, 1992, p. 228).

A partir daí somos remetidos às tentativas de Fernand Deligny e a seu processo de escrita que se intensificou quando se deixou levar pelos desvios que o conduziu para longe de qualquer forma simbólica da cultura e da linguagem. Deligny dava conta do valor de cada existência e do modo singular de certos indivíduos habitarem o mundo. Isso ficou muito claro em sua trajetória em instituições pedagógicas, corretiva, clínicas e jurídicas. Mas foi a partir da experiência com as crianças autistas não verbais com as quais conviveu nas montanhas de Cévennes, a partir de 1967, que Deligny pôde de fato lidar com a diferença e a inadaptação de forma mais intensa. Dois anos antes, ainda em La Borde, onde trabalhou por um tempo a convite de Jean Oury e Félix Guattari, ele conhecera Janmari, uma criança autista com um mutismo severo que lhe chegou com um laudo de “encefalopata profundo”, “ineducável” e “intratável” e foi por ele adotada. Em função dessa convivência, Deligny organizou a rede comunitária de Cévennes, voltada para crianças autistas, a maioria com mutismo severo que se organizava em torno da territorialização comum do espaço ocupado por uma *etnia singular*.

Em *Etnia singular* (de 1980), Deligny visita o trabalho de Pierre Clastres em *A sociedade contra o Estado* (publicado em 1962), em que o antropólogo aborda a questão de determinadas sociedades que vivem aquém das estruturas de coerção do poder político do Estado. Dessa forma o etólogo quer dar conta da semelhança deste grupo de indivíduos com o grupo de crianças autistas com as quais convivia nas montanhas de Cévennes. Tal semelhança surge a partir do traço comum que ligaria estes dois modos de manifestação através de sua recusa a qualquer tipo de dominação: a coerção representada pelo poder político por um lado e a sujeição através dos domínios do simbólico por outro. Se o estado era o poder político que evacuava as relações de coletividade de determinados povos, o universo simbólico da palavra seria aquilo que torna os indivíduos conscientes de ser e a partir daí viabiliza as estruturas de dominação que se ligam à sua vontade consciente e ao seu fazer

intencional. Esse ser consciente, para Deligny (2017b), produziria o homem-que-nós-somos⁵ como um padrão hegemônico de subjetivação que não se confunde como o humano, cujos impulsos são domesticados a partir do momento que a consciência assume o controle.

As estruturas simbólicas se efetivariam através da habilidade desenvolvida por esse homem consciente de dizer a si e ao mundo ao seu redor e a partir daí evacuar a dimensão instintiva que existe como expressão de sua natureza, como um *animal em vias de se despojar da espécie*. Nesse ponto o etólogo francês irá confrontar a existência de seres com essa capacidade de dizer a si e assumirem a sua consciência, com a de seres afastados desta consciência e que vivem em um modo infinitivo de um humano que o é de natureza. Os autistas que vivem aquém desse universo da linguagem e da consciência de si parecem ser tomados por uma natureza distinta, o que os coloca como que num estágio embrionário da espécie humana, assim como certas etnias que não atingem o grau de desenvolvimento das sociedades civilizadas

Eu tenho de colocar aspas na palavra “natureza” que se presta a todo o tipo de confusão. É sobre o que acontece no universo, tudo o que existe sem a ação do homem? Por acaso eu disse que o modo de ser humano que parece ser o dessas crianças está tão pouco ao nosso alcance quanto os fenômenos naturais. Nossa natureza é a de seres conscientes de ser que, portanto, vivem sob o que se diz e isto é a lei da linguagem. Resta o que pode ser humano, além dos efeitos desta lei (Deligny, 2017b, p. 1.386).

Podemos ver de que maneira Deligny concebe a diferença entre o homem que forja a sua natureza a partir do fato de viver sob a lei da linguagem e das estruturas de coerção da sociedade e de um humano que o é de natureza e que vive no domínio das estruturas instintivas. Ele quer

⁵ Homem-que-nós-somos é uma expressão cunhada por Deligny para definir a imagem formada por milênios de domesticação simbólica e que define um padrão criado pela cultura e pela linguagem.

com isso diferenciar o viver num sentido infinitivo do estar consciente deste viver, consciência esta que eclipsa o que a vida carrega como sua dimensão fundamental. A partir daí, Deligny (2017b) concebe esse agrupamento de crianças autistas que não são capazes de se articularem com o mundo a partir de uma forma verbal onde a linguagem funciona como uma unidade, que neste caso não se pode contar. Através da noção do papel do Estado sugerido por Clastres (2020), o etólogo aponta de que forma este Estado ricocheteia o estado de natureza que constitui os indivíduos. Ele reivindicará este estado de natureza para descrever a experiência deste grupo de crianças e suas presenças próximas, que vivem uma forma de ser diferente das formas verbais a partir das quais a consciência é formada.

Nas áreas de estar cresceram abrigos que evocam os modos de existência os mais arcaicos, esses mesmos abrigos que povoam as imagens que pude ver esses povos que vivem nas fronteiras da humanidade. E a natureza humana? Podemos ter dito a nós mesmos que reapareceu, ali, diante de nossos olhos, intacto no modo de ser dessas crianças, livre de qualquer influência cultural (Deligny, 2017b, p. 1.392).

Deligny procura, então, estabelecer a diferença entre dois modos de ser, “Um que seria ser – humano – e o outro que surge da consciência do ser e de sua própria vontade, da qual todo o poder é estabelecido pelo simples fato de ser então inescapável” (2017b, p. 1.393). Esta diferenciação culmina na distinção de um agir que se dirige ao nada a não ser pela natureza instintiva que o impulsiona como *um magma de forças cegas a nos empurrar de dentro* e um fazer que se dirige pela vontade cuja consciência de ser é a própria condição. Enquanto o fazer estaria ligado ao sujeito consciente de si o agir se afastaria desta determinação subjetiva. O querer consciente do homem ligar-se-ia, assim, a uma natureza específica a partir do seu mundo simbólico da linguagem e da cultura, opondo-se à natureza biológica de um ser concebido *sem um pinga de querer*.

A esse impulso primário contra o qual se volta o meu querer no intuito de dominá-lo, o etólogo identifica a ação da natureza sempre a ressurgir diante de nós e busca vincular o humano a esta natureza essencial.

A consciência de ser introduz uma ruptura entre o que seria ser humano e o que está envolvido na consciência do ser, ruptura que é agravada quando aquilo que pode estar do outro lado da ruptura é eclipsado; estranho eclipse. Além disso; a sombra projetada brilha; o homem se vê ali, humano, como se estivesse ali, ou quase. É um eufemismo dizer que está longe disso. Não está lá (Deligny, 2017b, p. 1.408).

A escrita de Deligny era carregada de palavras que se desprendiam do campo semântico do sujeito enunciador. Sua tentativa consistia em estar aberto a pequenos gestos da deriva que se manifestava permanentemente pela presença de crianças vacantes de linguagem que conviviam na presença próxima de adultos languageiros que silenciavam suas vozes, na tentativa de deixar emergir as intensidades que estavam para além de qualquer palavra. “Nosso projeto é desafiar as palavras e seus abusos, assim como falaríamos dos abusos de um poder que tem a infeliz tendência de se considerar um fim” (Deligny, 2017a, p. 692). Desafiar as palavras falando dos seus abusos, eis a tarefa que exige da linguagem um esforço para se colocar fora de si, no lugar silencioso de sua vacância e onde as coisas não tendem para elas (palavras). Saber até onde o verbo pode ir para desobstruir modos de ser que estão à margem do discurso. A escritura para Deligny (2017a) é uma tentativa equivalente a viver ali, junto com crianças vacantes da linguagem, a composição de corpos no espaço, onde cada coisa ocupa o seu lugar e exerce a sua presença.

Na linguagem, cada palavra forma um elo em torno de uma herança que vai se formando e que se articula ao longo de uma cadeia que não se quebra enquanto se multiplica a fala. Através dela constitui-se uma memória onipresente nas percepções que se tem do mundo, desde o

nascimento. A linguagem é, portanto, um batismo de pertença a um hábito que se adquiriu imediatamente ao se ser lançado nela, como que num império. Há de se romper, deste modo, esta cadeia para se chegar aos sinais que se dão como marcas silenciosas do mundo. Destruir as âncoras que retêm os indivíduos em suas existências, eis a tentativa da escrita de Deligny (2017a). Fazer com que as palavras deixem as coisas ganharem vida, oferecendo um outro uso que só é encontrado em cada novo manuseio. Libertar as palavras dos seus significados e deixá-las pousar lado a lado com as marcas do mundo daquelas crianças mudas, deixando emergir como leitos subterrâneos de rios que não tem nome. Jangada que arrasta as palavras para longe das margens onde repousam os significados. Segui-las requer o desprendimento que não espera encontrar em cada esquina velhos conhecidos.

Do *corpo comum* produzido a partir dos encontros das presenças próximas com os autistas (ou vice-versa)

As referências de Gilles Deleuze à obra de Fernand Deligny se concentram no volume três de *Mil Platôs* (publicado 1980), escrito com Félix-Guattari em seu livro solo *Crítica e Clínica* (de 1993). Em sua obra conjunta, as aproximações se referem, em linhas gerais, aos chamados mapas propostos por Deligny para registrar os movimentos de crianças e jovens autistas e das presenças próximas na comunidade de Cévennes, os quais inspiraram metodologicamente a sua cartografia. Tal cartografia procura, em síntese, diagramar os agenciamentos que dão visibilidade aos fluxos dos desejos e as intensidades incorporais dos encontros, dando contorno a um terreno impessoal, aos rizomas por meio dos quais as singularidades se entrelaçam, se segmentam em linhas, se sedimentando em territórios, se fragmentando e se desviando conforme os devires de um *corpo comum*.

Os rizomas são constituídos pelos princípios da conexão e da heterogeneidade que aglutinam estados de coisas, o humano com o não-

humano, compreendendo elementos do cosmos com os do corpo sem órgão, dando-lhe uma certa organicidade e singularidade orgânica que, por sua vez, são agenciados por todo um maquinismo abstrato ou, simplesmente, social. Há uma série de vetores que afetam e/ou atravessam os corpos compreendidos pela caoticidade que emaranha os rizomas, sendo a multiplicidade o princípio que modula a sua singularidade, assim como esse emaranhado de fios que a constituem um tecido construído como uma rede entretecida por muitas mãos, por acidentes e acontecimentos, decorrentes de encontros com outros corpos. São as forças agenciadas por esses encontros, sejam elas passíveis ou não de enunciação, que conferem a esse corpo singular certa segmentaridade, produzindo linhas molares pelos agenciamentos coletivos de enunciação, ao mesmo tempo em que arregimenta, molecularmente, certo estado intempestivo, ingovernável, experimentando em si mesmos o desvio dos fluxos e o aumento ou redução das intensidades, produzidos por uma espécie de linhas de fuga sobre o qual se dobram e reúnem um *corpo comum* cujos devires afrontam o corpo e o maquinismo social existente.

Ao menos é a esse termo – *corpo comum* – que Deleuze e Guattari (1996) utilizaram para caracterizar uma eventual circunscrição dos devires do corpo a serem cartografados em suas linhas e diagramados a partir do que exprimem, em oposição ao que denominaram de decalcomania no primeiro volume de *Mil Platôs*. Para eles, o rizoma requer mapas, e não decalque, pois, em suas palavras:

Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo,

um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas; a toca, neste sentido, é um rizoma animal, e comporta às vezes uma nítida distinção entre linha de fuga como corredor de deslocamento e os estratos de reserva ou de habitação (cf. por exemplo, a lontra). Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre “ao mesmo”. Um mapa é uma questão de performance, enquanto o decalque remete sempre a uma presumida “competência” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 30).

No que se refere ao método, eles assinalam os mapas de gestos e de movimentos de uma criança autista, criados por Deligny, em que tais gestos e movimentos se distribuiriam em “linhas de errância” e “linhas costumeiras” – algo que Deleuze e Guattari (1996) aproximam da denominação de linhas de fuga e molar, como um modo de diagramar um rizoma. Em suma, dizem eles,

[u]ma linha de fuga, já complexa, com suas singularidades; mas também uma linha molar ou costumeira com seus segmentos; e entre as duas (?), uma linha molecular, com seus quanta que a fazem pender para um lado ou para outro.

Perceber, como diz Deligny, que essas linhas não querem dizer nada. É uma questão de cartografia. Elas nos compõem, assim como compõem nosso mapa. Elas se transformam e podem mesmo penetrar uma na outra. Rizoma (Deleuze; Guattari, 1996, p. 77, grifos do autor).

Se na obra solo de Deleuze (1993), essa questão dos mapas delineanos, para desmontar certo decalque psicanalítico e chegar a um comum enunciativo persiste, como exemplifica o livro *Crítica e Clínica*, a de Félix Guattari (2011) parece ser mais profícua para que possa ser visto como um corpo e objeto de uma semiologia a-significante, para aferir

como os devires o compõe e como as suas forças são agenciadas para fazer conduzir o desejo, seus fluxos e intensidades. Não pretendemos aqui detalhar essa diferença, até porque interessa-nos entender menos a inspiração desses autores na sobreposição dos mapas delinianos, denominados por eles de cartografia, do que a designação de *corpo comum* atribuída ao etólogo francês. Nesse caso, tanto a lúcida interpretação de René Schérer (2000) sobre a filosofia política deleuziana e, em particular, a diferenciação feita por ele do modo expressivo com que esse etólogo compreende o *corpo comum* quanto a entrevista em que um de seus intérpretes se refere a essa expressão, na obra de Fernand Deligny, podem nos auxiliar a alcançar esse objetivo e dar um melhor contorno a ela.

Para René Schérer (2000), há um esforço deleuziano para qualificar uma vida, entendendo-a a partir de sua imanência e dos acontecimentos que a atravessam, conferindo-lhe transcendentalidade e, ao mesmo tempo, singularidade. Esta última não é individualidade, tampouco uma pessoalidade definida de forma una ou a partir de uma identidade ao eu ou a um coletivo qualquer, seja o grupo ou a classe, mas se define por certa impessoalidade cuja multiplicidade se demarca e se particulariza graças ao índice de agenciamento coletivo de enunciação que a aglutina em torno de um “a gente” (*on*), que em termos linguísticos não supõe um “eu” nem um “nós”. Como diz o Schérer, não se trata de nada disso, mas ‘do impessoal do “qualquer”, “do simplesmente – *tantum* – que faz erguer-se, triunfante, dirigindo-se a ele, o povo jovem, amoroso, na quarta pessoa, “Da qual ninguém fala/ pela qual ninguém fala/ e que todavia existe”’ (2000, p. 32). Ainda que seja difícil se livrar da “generalização pronominal” (eu ou nós), a teorização deleuziana teria utilizado essa estratégia de emprego de “a gente” (*on*), não restringindo esse seu uso a um debate linguístico no sentido estrito, mas tentando compreendê-lo a partir da implicação de sentido, abrangendo impessoal para se referir ao humano e problematizar sua substantivação. Por sua vez, segundo Schérer, encontrar-se-ia em Fernand Deligny uma objeção clara em relação ao emprego desse *on*, uma vez que o caracterizaria como uma ideologia, ou, melhor, uma “ilusão subjetiva”, tendo em comum as trilhas deleuzo-

guattarianas da crítica à substantivação do sujeito e a adoção de planos de consistência, porém, tendo como referência o terreno empírico “da liberação das singularidades próprias dos autistas com os quais ele vive, privados de Si, sem serem, no entanto, menos individuados”(2000, p. 32). Nesse sentido, retomar Deligny evitaria que se reduzisse o pensamento deleuziano em relação ao impessoal ao mero terreno linguístico e a formação de uma comunidade que o pressuporia, contribuindo para que a emergência desse último decorreria de um terreno pré-linguístico, em que a expressividade dos corpos, os gestos mínimos e a afetividade ética de seus encontros corporificariam um comum.

Diz Schérer:

A rejeição do *On*, tal como aparece em *O crer e o temer*, deve, portanto, ser tomada não como uma crítica negativa, mas antes como uma radicalização da tese deleuziana e guattariana. O autista – que ele inclusive prefere não chamar de “criança” – , “o indivíduo Janmari, designado por esse simples vocábulo, sendo estranho a si, o é também ao *on*. Ele suporta no entanto as designações do “ele” e do “comum”, ou mesmo do “nós”, quando se trata da relação que mantém com o meio das coisas ou das pessoas entre as quais vive. Se seu plano de consistência elimina o *on/se*, ele gravita em torno do ele e do comum. A expressão que melhor lhe convém é: esse garoto aí (2000, p. 33).

Para criar essa convergência entre um e outro, por meio daquela alteridade, assinala que o caos suscitado pelo corpo e pela *etnia singular* dos autistas em Deligny com os respectivos mapas que reportariam a esse humano meio inumano se equipariam aos personagens conceituais de Deleuze e Guattari, como Bartleby de Melville, dentre outros casos literários, que persistem em escapar dos agenciamentos coletivos e emergir como *corpo comum*, afrontando a ordem linguística e ao maquinismo social imperante. Para Schérer, dessa forma, o *homo tantum* tornaria

visível o “o homem livre do peso das normas e das obrigações do comportamento social”, onde se encontrariam o homem da linguagem, das velocidades e dos acontecimentos deleuzianos e o do mutismo, o da lentidão e o da natureza delignianos, desprovidos de um sujeito primordial e convergindo para os seres originais ou de uma natureza primeira, em termos espinosianos.

Não obstante esses pontos de convergência salientados pelo autor e utilizados para caracterizar uma política do não pessoal em Deleuze, é preciso mencionar, primeiro, a divergência em relação ao modo como Deligny leva a sério os mapas que elabora da singular etnia dos autistas em sua comunidade, salientando a forma que a constrói, aquém das normas, obrigações e linguagem, não necessitando de casos literários, de fabulações e da criação de personagens conceituais para produzir a alteridade nas presenças próximas que, como ele, vivem aí. Isso implica dizer que os mapas se reportam a um *corpo comum* decorrente de um terreno empírico em que os encontros acontecem e os acontecimentos emergem - e não do terreno literário ou ficcional –, sendo produtos de uma experimentação radical, distinto do empirismo transcendental deleuziano, embora este também convide a uma experimentação de si com seus personagens conceituais. Justamente por criar esses personagens para propiciar esse agenciamento outro, o ponto de vista desse empirismo transcendental almeja a uma utopia deflacionada e aberta, se seguirmos a interpretação de Schérer (2000), com vistas a formar um Corpo sem Órgãos capaz de arregimentar os devires de uma política impessoal de onde o comum se exprimiria e, antes de se nutrir pela enunciação coletiva, a alimentar os sonhos revolucionários, antepondo-se a toda tendência fascista da sociedade do controle. Diferentemente disso, o mapeamento do delignyano busca uma utopia, senão mais robusta, ao menos mais aberta a um terreno empírico ao caos de sua singular etnia e a absoluta imprevisibilidade dos encontros das presenças próximas com as crianças autistas, com vistas a um comunismo infinitivo gestado a partir da corporificação do comum no homem e de um corpo entre a natureza e o

humano. Desse corpo se projetam as linhas de erro, vendo aí seu potencial revolucionário ante o capitalismo dominante.

Trata-se aqui de uma segunda diferença de estratégia para essa mobilização política do impessoal, designando um *corpo comum* decorrente da relação empírica com as diferenças singularizadas nos corpos e com os acontecimentos decorrentes de seus encontros, cujos mapas o projetam, reportando-se ao primitivo comunismo, sua manifestação presente e sua possibilidade por vir. Menos do que um por vir passivo, se produz e se desenvolve sem nada esconder nos devires suscitados por sua singular etnia, dando forma a um *corpo comum* disforme, a ser formado por várias mãos conforme o senso que a ele se atribui pelos seus elementos, convertido todos, com suas singularidades, não somente alguns, como atores.

Marlon Miguel, numa entrevista concedida para Sônia Matos (2020), fala que o nome de Deligny deveria ser assimilado a esse coletivo de pessoas que trabalhavam em um funcionamento aracniano. Esse ponto poderia ser visto na própria escrita delignyana, que aglutina a sua interlocução não somente com as presenças próximas dessa comunidade, por assim dizer, como também com intelectuais, filósofos, psicanalistas, cineastas e sociólogos que vivem fora dela, sendo de alguma forma incorporada a sua escrita, dando a ela um lineamento comum. Poderia ser visto também como uma decorrência dessa rede mais ampla cujo interesse é o trabalho desenvolvido por ele, com as presenças próximas e as crianças autistas em Cévvennes, que interrogam e evidenciam as fissuras do homem-que-somos-nós, designadas na entrevista de Miguel, como uma espécie de *corpo comum*, como mostra a seguinte passagem.

O comum é de fato partilha, uma experiência comum entre esses seres não estruturados pela linguagem e os outros seres, nós, estruturados pela linguagem. Tem uma ambiguidade nos textos de Deligny, eles são contraditórios, é como se ele não tivesse chegado a uma conclusão, até por que ele não quer chegar a uma conclusão. O que existe é o que ele chama, em alguns textos, de “simbiose” ou de “bipolaridade”. Talvez

essa seja a grande novidade em relação ao estruturalismo e ao pós-estruturalismo. Ou seja, que nós somos sempre seres estruturados, simbolicamente, socialmente, culturalmente, etc., etc. e etc., mas somos sempre, também, já e ao mesmo, não estruturados. Tem sempre algo que está fugindo a esta estruturação, que está além ou aquém dela – e a escrita poética é a grande prova disso. A escrita que ele inventa, quer dizer que há de fato algo que rompe, que faz explodir completamente as estruturas (p. 513).

Nos termos dessa fissura, o *corpo comum* estaria associado à ideia de singular. Essa ideia depende sempre de um certo meio e de uma certa coletividade ou *corpo comum*. Se a expressão coletividade é uma palavra que desapareceria de seu vocabulário ao longo dos anos, o “comum” ocuparia gradativamente seu lugar, não para se opor à singularidade, mas para ativá-la em sua corporificação, dando visibilidade a ela, ao mesmo tempo em que revelando a sua conexão com outras singularidades, ao múltiplo que se apresenta como parte de uma coletividade ou, melhor seria dizer, comunidade, que modifica seu modo de ser, suas linhas enunciativas e seu maquinismo social. Estrategicamente, a imaginação seria mobilizada como meio de escapar da individualização processada ou da particularização imposta socialmente, criando linhas que, ao considerar essas singularidades e sua expressividade no mundo, produziria alianças ímpares, improváveis ou incomuns, assim como outros sentidos a organização comunitária: sentidos que forçariam a convivência com essas diferenças que trazem encarnadas, tornando indiferentes e, porque não dizer, habituais nessa forma outra de comunidade, alimentada por essa intensa alteridade, porque comum ou natural, para usar expressões do etólogo, com esses seres ímpares, tornando-os familiares tanto no que se refere aos seus signos quanto aos devires que despertam no que se refere às suas linhas de errância. Sob esse aspecto a imaginação é fundamental, pois aproxima por jogos de família essas linhas suscitada por uma singular etnia, compota pelas crianças autistas e as presenças próximas, produzindo um nós que, embora não se materialize em um corpo fixo, age

sobre um *corpo comum*, movendo o corpo social preconcebido e os agenciamentos coletivos de enunciação que o pressupõe, criando aí um limiar entre este e aquele, donde pode emergir a possibilidade da liberação das normas e obrigações sociais estruturadas e a criação de um modo outro de viver juntos.

Isso quer dizer que as crianças autistas se encontram imersas num *corpo comum*, sendo o Corpo sem Órgãos que lhe confere organicidade e singularidade na forma de habitar essa relação com um comum despertado pela comunhão com os outros corpos, sendo motivo de deslocamentos e violentas crises dado a intervenção mútua. A partir dessa comunhão intensiva ocorreria uma liberação progressiva do comum absoluto para uma experiência concretamente comum, ainda que não elaborada reflexivamente nem enunciada discursivamente, mas experienciada mutuamente, acolhida afetivamente no que traz de familiaridade do outro em relação a si, em busca de uma linha de atuação juntos mesmo nas diferenças inscritas em seus corpos singulares. Para isso ambos os corpos necessitariam de deslocamento do polo gravitacional e de uma desorganização que conduzisse seus respectivos Corpos sem Órgãos a se conectarem em pontos convergentes, num agir infinitivo tanto de um quanto de outro, comum a um e outro.

Em *Les Détours de L'agir ou le Moindre Geste*, Deligny (1979) irá diferenciar o agir do fazer, uma vez que não tem um fim em si mesmo, decorre de certa ociosidade ou vacância como se fosse possível falar a partir de um trabalho profundo do inconsciente, dos desejos mais primevos e de uma memória obscurecida de um sentimento de comunhão. São esses aspectos que parecem evocar uma atenção especial ao ser desse outro regida por um princípio de indiferenciação que permitiria esse olhar ao ser do outro, independente do ter, do possuir e do cálculo que regem o capitalismo, vislumbrando aí um dos aspectos do *comunismo infinitivo*.

A fabricação do *corpo comum*, nesse sentido, demandaria a instalação de um espaço à luz do qual a prática cartográfica poderia encontrar uma outra geografia na medida em que esses corpos ocupassem esse território. Essa cartografia é desenhada em rede, tendo como

referência a permissão de que as crianças instaurem uma relação imutável, sem face-a-face, com ritmo e rituais em relação aos afazeres cotidianos, para criar uma zona de proximidade com os educadores. Zona essa que é também de permissividade na medida em que que faculta a emergência do ser aí dessas crianças, da expressão de suas formas de existência e de sua singular etnia, enquanto faz com que os adultos educadores se dobrem sobre as derivas provocadas pela presença próxima desses corpos outros, desorganizando-os para que busquem se encontrar no devir alheio e forjar uma linha de erro que poderia se chamar de comum. Trata-se de um agir sem finalidade, segundo Deligny (1979) uma vez que o fazer consciente poderia implicar uma relação vertical do adulto sobre essas crianças, enquanto o que se quer é partir de sua vacância e de uma ação movido pelo inumano e pelo inconsciente que os habitam como forças que se moldam pela harmonização dos afetos, produzida nas relações e pelas mãos que constituem esse *corpo comum*.

Na comunidade de Cévennes esse procedimento cartográfico é um procedimento terapêutico, pois os mapas são elaborados pelos adultos com vistas a apreender os movimentos do corpo do infante ou do jovem autista, ao mesmo tempo em que miram um fim pedagógico e político, qual seja, o do convívio das diferentes etnias que compõe esse *corpo comum* como o ensaio ou o por vir do comunismo infinito.

Considerações finais

A questão que nos colocamos é, se as redes vêm de fora para dentro dessa comunidade e se a corporificação do comum age centripetamente para lançar a sua experiência ao mundo, por que então ela pouco foi pensada para instituições como a escola? A resposta a essa pergunta parece óbvia, quando nos aferramos ao rigor dessa experiência e do projeto deligniano, já que a comunidade de educadores e de crianças autistas se circunscreveu a região de Cevenas, na França, em um território geográfico no qual ocorreu a formação de um *corpo comum*, embrionário

de certo comunismo infinitivo. Mas não foi propriamente expandido para outras instituições, salvo algumas clínicas, ainda marcadas por um modelo senão asilar, ao menos mais circunscritos ou cerrados em um território, ou, quem sabe, instituição específica. Não temos notícia de alguma escola que tenha adotado esse projeto como modelo, nem poderia ser dado a contrariedade de sua generalização, sem levar em conta o particular, sondar o comum a partir das singulares etnias que se apresentam no espaço, que ralentam seu tempo, interpõe-se a um currículo e a uma didática, assim como a gestão desses corpos com o dos educadores, funcionários, outros corpos funcionais ou, mesmo, atípicos. Provenientes de uma comunhão que se forma pela multiplicidade, a presença desse *corpo comum* e dos devires que faz circular graças as singulares etnias que aí habitam, cria uma fronteira, com trincheiras e movimentos aberrantes que afrontam uma instituição regida pela unidade, pela homogeneidade normativa e pelo dispositivo disciplinar de poder. Quando essa instituição começa a ser modificada ante a emergência da sociedade do controle e as políticas inclusivas para a escola se implementam – com toda crítica que possa ser feito a elas –, a corporificação desse comum formado pelos atores da escola se acentua, afrontando o corpo social em torno do qual se circunscreve, numa busca incessante por desterritorializá-lo e criar novos territórios, nem sempre muito permeáveis dado a sua organicidade e estratificação. Contudo, esses movimentos e acento da presentificação de um *corpo comum* na escola continua sendo invisibilizado pelas tecnologias e saberes em circulação nessa instituição, assim como pelo decalque dos julgamentos e paradigmas científicos que, por vezes, corroboram as linhas molares, tangenciando por vezes as linhas moleculares para ampliar o controle micropolítico sobre a vida, particularmente, essas arregimentadas por uma singular etnia. Raramente, esses movimentos são diagramados em suas linhas de erro, explorada em seu potencial criativo e em sua capacidade de revolucionar a forma de organização, a racionalidade e as práticas do universo escolar. É nesse contexto que entendemos que tanto a cartografia quanto as noções deleuzianas do povo que falta e a ideia delignianas de singular etnia e a denominada aqui de *corpo comum*,

elaborada a partir de seus intérpretes, poderiam colaborar para: primeiro, dar visibilidade as singularidades dos corpos que habitam o terreno escolar; segundo, mapear as suas multiplicidades e o *corpo comum* que formam em seus devires seja para se acomodarem ao plano de consistência das linhas molares (arquitetônica, temporal, curricular, pedagógica e de gestão) instituídos, se desalinharem em relação a molecularidade que os constituem, escapando a forma ou fugindo a noma instituída, rearranjando fluxos; terceiro, a criação de um paradigma de inclusão que não se restrinja a corrigir os desvios para ajustar esse *corpo comum* às normas, integrando-o a um corpo social governável ou que individualiza para governar, concedendo as singulares etnias alguns direitos para mantê-los à margem da sociedade do controle.

Chegamos, assim, a modos de vida que estão à margem de um padrão majoritário de existência e que desvirtuam a ordem do funcionamento eficiente dos estratos do plano de organização. Como instaurar, então, a existência de “Seres dos quais não se pode dizer com precisão se existem ou não de acordo com o gabarito que temos ao nosso dispor?” (Pelbart, 2014, p. 250). Instaurar a existência desses seres marginais, por menor e mais invisíveis que pareçam, passaria, então, por dar voz a indivíduos silenciados pelas nossas estruturas simbólicas e seus padrões majoritários de expressão. Há de se desarticular os dispositivos que organizam os espaços a partir de suas medidas padrão e afirmar uma diferença essencial que permitirá que existências singulares sejam instauradas. O que se afirma, a partir daí, não é aquilo que garante um trabalho útil para a preservação da ordem de uma espécie na configuração ótima de um organismo, mas os modos de ser desviantes que escapam do seu próprio acabamento e por isso mantêm a perspectiva da desmesura de existências sempre inacabadas. Caberia, então, uma tentativa de desvendar esses registros perceptivos que não passam por qualquer tipo de subjetividade constituída, mas que seguem animados pelo vento de um

espírito que se afirma por individuações não-pessoais que nos leva a um lugar onde o sujeito não está⁶.

Dessa forma, acionando os interruptores que deixam fugir uma vida anômala, errante e em constante deriva, coloca-se em xeque os dispositivos de controle de um plano de organização que interrompem fugas a partir de estruturas estabilizantes de uma economia eficiente de normalização. Deixar escapar, vazar, alguma coisa que embaralhe a segmentaridade que compõe os estratos das estruturas sociais e suas instituições. Implantar um fluxo revolucionário que faça com que as linhas de fuga se libertem da axiomática que administra os corpos, suprimindo seus limites interiores, chegando assim a uma nova terra e a um novo povo. O solo dessa nova terra será sempre um solo em ebulição de onde brotam reivindicações minoritárias de um povo bastardo, anárquico, nômade e irremediavelmente menor em seu acontecimento intempestivo, como uma dobradiça ou uma fronteira entre o molar e o molecular, entre o virtual e o atual, entre o informe e o acabado. Local onde ocorre uma partilha revolucionária, ou um viver-junto revolucionário. Só conseguiremos isso se tomarmos a diferença em sua incompletude, como o lugar da produção do novo, fora de qualquer padrão normatizado e como novas formas de se aprender, produzir e viver. Tomar a alteridade como forma de escapar, deslizar e não se situar em relação a um centro, mas como um fora, um não-lugar, algo como um entre-lugar que fica na dobra, no liame, na fronteira e no interstício.

Não se trataria aqui de uma nova proposta educativa, mas sim de uma contestação do próprio sentido que a educação assume em certas ocasiões no que diz respeito à sua proposta de uniformizar a partir de um modelo que visa traduzir a adaptação das necessidades dos indivíduos em sociedade em um padrão a ser replicado como uma forma normal de se estar no mundo. Tratar-se-ia, então, de se chegar a tipos de existir humano

⁶ Aqui surge a questão sobre a diferença entre uma natureza humana no sentido de uma construção subjetiva a partir de uma reflexão que se dá no espírito e um humano de natureza, como aquilo que permanece sendo uma pura tendência de um espírito não domesticado pelo simbólico (Machado, 2022).

que não se confundissem como um modo de ser histórico-sociocultural, mas que se instaurassem, justamente, a partir da fragilidade dos seus laços com o regular e o padronizado. Caberia, assim, dar atenção a caminhos que resistem a adaptação às práticas de normalização, que podem se manifestar a partir de todos os tipos possíveis de existir em um devir minoritário, propriamente como um *povo que falta* ou uma *etnia singular*, sempre como um modo singular de ser humano. Se o humano é o resultado de uma experiência histórico social e cultural ele é também fruto de um estado natural e inato. Caberia, então, não a pergunta do porquê certos indivíduos, mesmo expostos à atividade socioeducacional, não apresentam uma evolução em direção a média padrão do humano esperado, mas sim o esforço a partir da constatação sobre a necessidade de saber lidar com estes modos de vida sem tentar impor a eles qualquer medida corretiva ou adaptativa, deixando que eles se afirmem em toda a expressão de uma legítima manifestação, como pura expressão da vida, livre e não assujeitada.

Referências

- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: UBU Editora, 2020.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed 34, 1997. p. 11-16.
- DELEUZE, Gilles. *Kafka: para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- DELEUZE, Gilles. O método de dramatização. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 129-154.
- DELEUZE, Gilles. O que é o ato de criação. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Ed 34, 2016. p. 332-343.
- DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Ed 34, 2016. p. 407-414.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia*. São Paulo: Ed 34. 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 1874 - TRÊS NOVELAS OU O QUE SE PASSOU? In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 3. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 58-75.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. Introdução: Rizoma. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 1. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 17-50.

DELIGNY, Fernand. DELIGNY, Fernand. *Les Détours de l'agir ou le Moindre geste*. Paris: Hachette, 1979.

DELIGNY, Fernand. Nous et l'innocent. In: DELIGNY, Fernand. *Œuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2017a. p. 685-795.

DELIGNY, Fernand. Singulière ethinie. In: DELIGNY, Fernand. *Œuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2017b. p. 1.375-1.472.

DELIGNY, Fernand. Semblant de rien. In: DELIGNY, Fernand. *O aracniano*. São Paulo: Ed n-1, 2018. p. 191-195.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

HABERMAS, Jünger. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LAZZARATTO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

MACHADO, Carlos. O lugar do espírito quando o sujeito não está (aí). *Revista Ao Largo*, v. 11, n. 1, p. 3-20, 2022. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_aolargo.php?strSecao=fasciculo&fas=61047&numfas=1%20-%20Ed.11.

MACHADO, Carlos Henrique. A filosofia de Deleuze a partir da imanência, do acontecimento e do conceito. *Griot*, Amargosa, v. 23 n. 1, p. 28-38, 2023. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v23i1.3223>.

MATOS, Sônia Regina da Luz; MIGUEL, Marlon. Conversação sobre Fernand Deligny e o Aracniano. *ETD - Educação Temática Digital*, Campinas, v. 22, n. 2, p. 498-516, 2020. DOI: <https://doi.org/10.20396/etd.v22i2.8654857>.

MENGUE, Phillippe. *Faire l'idiot: La politique de Deleuze*. Paris: Éditions Germina, 2013.

PAGNI, Pedro Angelo. *Retratos foucaultianos da deficiência e da ingovernabilidade na escola: do governo das diferenças a outro paradigma de inclusão*. Marília: Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2023. DOI: <https://doi.org/10.36311/2023.978-65-5954-367-0>.

PELBART, Peter Pál. Por uma arte de instaurar modos de existências que “não existem”. *Catálogo da 31ª Bienal*, São Paulo, Fundação Bienal de SP, 2014, p. 250-265.

SCHERÉR, René. Homo tantum. O impessoal: uma política. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 21-38.

Data de registro: 19/08/2024

Data de aceite: 20/08/2025